

VIOLENCIA Y PARADIGMA INMUNITARIO EN LAS IMÁGENES CINEMATográfICAS DEL OTRO-INMIGRANTE EN LA ESPAÑA ACTUAL

Pablo Martín Escudero

Universidad Carlos III de Madrid

Sobre la premisa de que los procesos de fabricación de alteridad son a su vez resultado de otros complejos procesos económicos, políticos y psicológicos, intentaré poner en relación algunos elementos recurrentes de la formulación cinematográfica del inmigrante en el cine español de las últimas décadas con el concepto inmunitario en biopolítica, focalizando especialmente la atención en lo relativo al atributo de la violencia.

Considero central el papel de filtrado sobre nuestra percepción que las prácticas discursivas que giran en torno a la imagen cinematográfica llevan a cabo, junto con los medios de comunicación de masas, en lo relativo a nuestra vivencia cotidiana del fenómeno de la inmigración.

Biopolítica, enfermedad, contagio.

Dando un salto mortal sobre la complejidad conceptual del término biopolítica (que llega hasta nosotros a través de autores diversos como Antonio Negri, Roberto Esposito y Giorgio Agamben) la entenderé como la *política que se ejerce sobre los cuerpos*.

Foucault refiere este concepto en relación a una transformación de las sociedades modernas consistente en el paso del ejercicio del poder basado en el principio de soberanía (de naturaleza jurídica) al principio de normalización de la población (conjunto de mecanismos de control y ordenación).

Foucault consideró el Tercer Reich como una política de pureza racial sobre la vida, una tanatopolítica que utilizó un discurso biológico que pretendía curar a la raza aria de las infecciones no-arias, sobre todo la judía. La idea no era tan sólo metafórica ya que los médicos participaban en los campos de exterminio. (Hitler seguía la tradición de Pasteur y Koch, había descubierto el virus hebreo que infectaba a la nación aria).

Pensemos en las numerosas variantes tanto de contenido racial como no racial, pensemos en todas las patrias susceptibles de ser *curadas* de infecciones subversivas, separatistas, de moral sexual, etc., que han incluido prácticas de exterminio y también, como por ejemplo en el caso Argentino, la apropiación de cuerpos de bebés como botín de guerra.

Esposito sintetiza con concisión ejemplar una idea importante: *“lo que está antes era sano, seguro, idéntico a sí mismo. Ahora está expuesto a una contaminación que lo pone en riesgo de ser devastado”* (Esposito 2005:10).

Superponiéndose a la etimología del término¹ concurre en apoyo de este planteamiento la semántica biomédica posterior al S. XIX que diferencia entre una inmunidad natural (pasiva) y una inmunidad adquirida (activa inducida) en donde el mecanismo de la inmunidad presupone la existencia del mal al que debe enfrentarse, es una contrafuerza que reacciona frente a otra fuerza que debe ser detenida. Esta antinomia se hallaría desplazada, según los planteamientos de Esposito, impregnando muchos de los lenguajes de la modernidad.

En cierto sentido esta semántica inmunitaria comparte estructura con la semántica teológica en la medida en que salva –mantiene sano– imponiendo normas, prohibiciones y rituales que deben ser observados.

La vacuna combate el mal a través de un rodeo inclusivo, la vida incluye lo que atenta contra ella. Es una infección atenuada.

En biopolítica la semántica del cuerpo es elemento fundamental de la relación entre la vida y la política. Es el cuerpo individual o social el que recibe los ataques de la enfermedad y la muerte, las fronteras del cuerpo –también las del cuerpo social– ponen a salvo su vida.

No parece forzado intuir en última instancia en el sistema inmunológico un decir acerca del Yo y el Otro que postula la rigidez de los límites identitarios, la necesidad de sostenerlos, tal vez la necesidad de excluir la diferencia. El planteamiento inmunitario reconoce –para mantenerlo desconocido– al Otro, instaura una señal de identidad del capitalismo tardío en la política occidental según Donna Haraway.

En definitiva, se trataría de impedir, prevenir y combatir la difusión del contagio real y del simbólico. Esta preocupación se encuentra en todas las civilizaciones pero hoy, llevada a su paroxismo por la alarma respecto a un contagio destructivo.

En nombre de la preservación de la seguridad (preocupación máxima del mundo llamado globalizado) se legitima la violencia sobre los cuerpos (En Beslán, Rusia, las fuerzas de seguridad matan a secuestradores y rehenes, al igual que en la tragedia del teatro Dubrovka en Moscú). Como en el caso *phármakon*, que es medicina y veneno, un mecanismo para conservar la vida puede terminar negándola.

Pero la cuestión es problemática más allá de la construcción mítica que produce el deslizamiento de significados entre cuerpo y cuerpo social en torno a la idea de inmunidad: Pensemos en la imperfección del sistema inmunitario que han evidenciado el VIH y el SIDA, asociado además con las ideas de transgresión social y sexual, como algo que viene de fuera, de otro país y que representa lo contrario del sistema inmunitario, lo interno proyectado fuera de sí mismo.

1) Etimológicamente el inmune es que está libre de obligaciones (*munus*) con respecto a los demás, el que se coloca fuera del deber comunitario de restituir el *munus*.

2. La infección inmigrante

En el contexto de España como país receptor de inmigración la biopolítica nos parece un modo interesante de pensar las políticas de evaluación, regulación y sanitarias: también son políticas sobre el cuerpo.

Una de las más relevantes omisiones descontextualizadoras de la representación del Otro –hoy por hoy, fundamentalmente el inmigrante extracomunitario– es el origen económico de los flujos migratorios y la cualidad de ‘mano de obra’ que ha llevado a algún autor a considerar la expresión ‘emigrante trabajador’ como un pleonismo (Haba, 2002). Por lo cual el concepto *inmigrante* que se maneja en este discurso no se refiere a la cualidad de foráneo, que invertiría a la totalidad de los no-españoles sino a una parte de éstos que comparten otros atributos, también denegatorios como la pobreza, la violencia-peligrosidad, el atraso cultural, etc.

Se ha considerado que son el miedo y la compasión las líneas estratégicas fundamentales de movilización afectiva en el discurso de los medios de comunicación en torno a la figura del inmigrante, en especial en los informativos televisivos. Son ambas, compasión y miedo, emociones que cumplen una función de control social (Rizo 2004)

Luchas tribales, corrupción, genocidios brutales... imágenes como éstas inundan nuestros medios de comunicación cada día cuando de África se trata. Tras una realidad incuestionable (conflictos cada vez más extendidos y de mayor gravedad en este continente) se esconden otra serie de estereotipos que perpetúan la simbología que Occidente ha tejido durante siglos de contactos con África e, incluso, con anterioridad a su interrelación. (Ordóñez del Pino, 2005)

¿De dónde proceden todas estas imágenes? ¿Por qué asociamos a un conflicto africano el calificativo de “tribal e infantil” y acudimos a adjetivos más “nobles y civilizados” si nos encontramos, por ejemplo, ante el conflicto europeo de la Segunda Guerra Mundial o la ex Yugoslavia?

Los relatos musulmanes del siglo XIV acerca del reino de Mali describen una organización política de bajo poder coercitivo, como un sistema redistributivo que evitaba grandes desigualdades sociales. Una situación a grandes rasgos de considerable estabilidad. El eco de estas narraciones sería ahogado en el pensamiento europeo por las imágenes de los subsaharianos de la simbología bíblica: los africanos eran, según la Biblia, los descendientes de Cam, maldecido por su padre con la esclavitud o las imágenes de animalidad y se retoma la idea del canibalismo, por otra parte, heredada del propio imaginario europeo (recordemos a Cronos devorando a sus hijos o el cuento popular de Hansel y Gretel).

África representó siempre para los europeos el alter-ego de la “civilización”: un cajón de sastre donde colocar todos aquellos rasgos diametralmente opuestos a los que caracterizaban la considerada “esencia europea”, en resumen, un cúmulo de ausencias: “sin ley, sin rey, sin dios”. Y podríamos añadir muchas otras: sin ciudades, sin Estados, sin ropa, sin comida, sin control sexual...

La difícil situación que han atravesado muchos Estados africanos en las cuatro últimas décadas ha hecho resurgir en Occidente imágenes decimonónicas como el salvajismo, la barbarie, el infantilismo y la irracionalidad unidas a los conflictos del continente, situando la violencia en África en una esfera atávica.

Debemos considerar el concepto *biopolítica* como clave de las problemáticas relaciones que las sociedades receptoras de inmigración mantienen con las poblaciones surgidas de ella. Tengamos presente por ejemplo el caso de los llamados “inmigrantes de segunda generación o segunda generación de inmigrantes”, personas que, paradójicamente, nunca han emigrado.

3. Imágenes para una invasión:

Los tres protagonistas de *Las cartas de Alou* de Montxo Armendáriz, *Bwana* de Imanol Uribe y *Said* de Lorenzo Soler, Alou, Ombasi y Said, han desembarcado. La elección de la presentación de la llegada en patera no deja de ser un lugar común de la representación mediática del fenómeno de la inmigración en España. Pese a que el porcentaje de inmigrantes africanos que entran en territorio español por esta vía de acceso es del 10% la semántica del desembarco o el salto de las vallas fronterizas, con toda su connotación invasiva es elección preferente en la representación cinematográfica del fenómeno de la inmigración en la España actual.

3.1. En *Poniente* de Chus Gutiérrez (2002) la imposibilidad sintomática de que el Otro tenga voz hace necesario desplazar la narración del conflicto de los inmigrantes a los problemas de filiación paterna de dos españoles.

La representación del inmigrante no puede llegar a ser más que el telón de fondo a la historia de amor entre dos personajes autóctonos con anhelo de filiación (de padre, de patria), *extranjerizados* por circunstancias familiares (él, hijo de inmigrante en Suiza que se considera sólo un medio español -será el primer agredido de la noche de los disturbios racistas-, ella cargando con la culpa de la muerte accidental de su hija).

Los inmigrantes, los que solo pueden estar en segundo plano, son de naturaleza pacífica, alegres, inteligentes, sensibles, con sentido del humor y formados, son víctimas de la violencia racista de una parte de los españoles.

La pareja protagonista pierde su sueño de echar raíces al mismo tiempo que los inmigrantes tienen que marcharse. Se mezclaban, luego se han infectado.

La violencia del agricultor español que decide quemar el invernadero de la protagonista (porque ha perdido el pleito con el *padre* de ella sobre una propiedad, una disputa de lindes, de fronteras al fin) mata a su hijo (con el que nunca se ha entendido) en esa quema, que desencadena los ataques racistas que son consecuencia de malos entendidos, sentimientos que mueven la acción. Las reivindicaciones laborales de los inmigrantes son vicarias de las pasiones personales que provocan los hechos.





3.2. En *Said* de Lorenzo Soler (1998), Said, el inmigrante, es un adolescente, el Otro es un personaje en un momento estructural de su vida en que se realiza la transición de la identificación con objetos parentales a la identificación con objetos extrafamiliares. Para él lo familiar (su infancia) y extrafamiliar (adolescente hacia la edad adulta) aparece deslizándose o extendiendo sus significados a su país y su cultura frente a lo que encuentra en España. Vive una especie de adolescencia extendida, sus territorios fronterizos son varios.

Los depositarios principales del atributo de la violencia y de la ideología xenófoba son un grupo neonazi estereotipado. El racismo es patrimonio de grupos marginales de ultraderecha, según una *reductio ad hitlerum* (Straus, 2000: 43). Los racistas absolutos, casi animalizados, paródicos, son nítidamente *otros*.

En el momento en que un grupo de marroquíes se plantea el recurso autodefensivo de la violencia, su idea es ahogada por el discurso *virtuoso* del cual es depositaria la ONG SOS racismo.

La mujer blanca, Ana, es el objeto clave cuya negociación se dirime en varios momentos del film: tanto en el ataque de los nazis como en la detención violenta de los policías racistas, se hace una alusión a la presencia intolerable de la “chica blanca” al lado del “moro”. Es su padre quien debe finalmente decretar esa prohibición para poner fin al desorden de la amenaza del *salvaje* poseyendo a la chica blanca. El padre pacífico, protector blanco pone fin al mismo desorden simbólico al que intentan poner fin los personajes violentos, retratados negativamente.

Lo radicalmente inadmisibles en el código patriarcal que enmarca la acción es la toma de posesión de la mujer blanca por parte del extranjero, éste es el tabú no explícito que aparece representado de forma poco consciente y la regla cuya ruptura no se plantea. Se trata del mito de la violación de la mujer blanca por parte del hombre de piel oscura, que sobrevuela la historia de las relaciones interraciales y que es lugar común (con respecto al esclavo) en los discursos del s. XIX.

Las inclemencias del mercado laboral son manifiestamente subsidiarias en la representación, una caricatura de violencia neonazi oculta la auténtica violencia estructural del sistema económico que lo somete.

3.3. En *Bwana* de Imanol Uribe (1996) los depositarios de la violencia son también un grupo neonazi, que persigue la castración-muerte de un africano fetichizado por el deseo de la mujer blanca protagonista.

El miedo al contagio se verbaliza abiertamente por los personajes españoles: Su modelo de familia necesita sostenerse estableciendo un blindaje inexpugnable a la amenazadora diferencia que viene a poner en evidencia las evidentes carencias de este modelo. (Santaolalla, 1999: 122)

El mundo social en que habitan y al que pertenecen estos personajes está prescrito por la televisión, por eso la palabra fundadora de su tangencial “contacto” es (tanto en la obra teatral como en el film) un mito televisivo –Butragueño, Indurain) que muy emblemática y significativamente tiene que ser cambiado en la adaptación, por lo efímero en el tiempo de su preeminencia.



3.4. En los *Novios Búlgaros* (2003) de Eloy de la Iglesia el decir auto paródico del protagonista narrador no renuncia al estereotipo violento-delictivo de los personajes búlgaros, deseados, temidos, amados pero incognoscibles

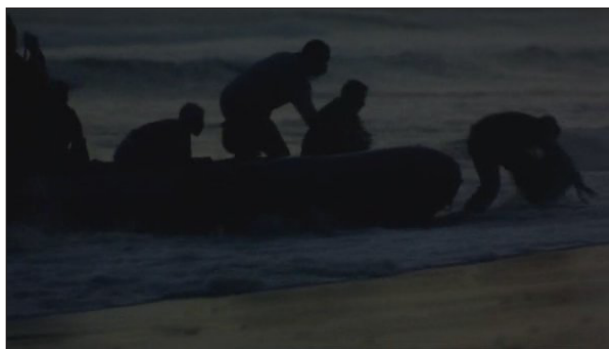


3.5. En *Las Cartas de Alou* de Montxo Armendáriz (1990) la representación del desembarco de la lancha neumática con ocho personas casi resulta ingenua en relación a las imágenes reales que los medios de comunicación traen con frecuencia ante nuestra retina. Máxime cuando se contraponen con el inicio del segundo viaje en patera del protagonista al final de la película, poco menos que turístico.

La violencia del protagonista, aparece a modo de brote extemporáneo: agrede a un hombre español que le ordena comer fruta del suelo en lugar de la recogida fruto de su trabajo (Alou como respuesta obliga al español a comerla él del suelo). Es la escena siguiente a aquella en que Alou mantiene relaciones sexuales por primera vez con la chica blanca. La trasgresión máxima en el nivel mitológico-colonial (el acceso del negro a la mujer blanca) lleva aparejada la huida y clandestinización del personaje extranjero.

Con el *leit motiv* del juego de damas (blancas contra negras) regresa y sobre la imagen de este juego el padre desaprueba la relación, que se clandestiniza.

Más adelante, la detención de Alou también tiene lugar tras uno de sus encuentros sexuales furtivos con la chica blanca.



4. Concluyendo.

Parece razonable plantearse como contraposición a los planteamientos basados en las identidades unitarias inmodificables ya sean cuerpos o comunidades -cuerpos sociales- otros planteamientos acerca del cuerpo como constructo abierto en intercambio con su entorno, según dice Esposito el cuerpo como “*ecosistema que evoluciona en esta interacción con el medio*”. Así como la desconstrucción de la entidad que hemos llamado Oriente y un modo de pensar la comunidad “*a partir de un no hay nada en común: una ruptura de la idea cerrada y orgánica del cuerpo político, a favor de la multiplicidad de la existencia variada y plural; una política entendida como producción continua de la diferencia respecto de toda práctica identitaria; una conjugación inédita entre el lenguaje de la vida y la forma política. Es decir: una biopolítica afirmativa, no sobre la vida sino de la vida.*” (Esposito)

De fondo, la reflexión perturbadora de Freud en su “*Moisés y la religión monoteísta*” recuperada por Edward Said en su conferencia “*Freud y los no europeos*”: El carácter Egipcio de Moisés, padre de los judíos, sería la fisura originaria que da lugar a toda identidad. El Otro está en el sí mismo, el “no-europeo” habitando en el seno de lo europeo. El “yo es otro” de Rimbaud que recoge Lacan.

BIBLIOGRAFÍA

- AMIN, A. (2004): "Multiethnicity and the idea of Europe" *Theory, Culture and Society* 21(2): Durham: Durham university E-prints
- BALLESTEROS, I. (2001): *Cine (ins) urgente: textos fílmicos y contextos culturales en la España posfranquista*. Madrid: Fundamentos
- BHABHA, H.K. (1990): "Narrating the Nation", en *Nation and Narration*. Londres, Routledge
- BOURDIEU, P. (1997): *Sobre la televisión*. Barcelona: Anagrama.
- DELGADO, M. (2005): "Círculos virtuosos: Nuevos lenguajes para la exclusión social". En García Molina, J. (coord.), *Exclusión social/ exclusión educativa. Lógicas contemporáneas*, Diálogos: Xativa
- ESPOSITO, R. (2005): *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M. (1984): *Un Diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza.
- GOLDENBERG, M. (2006): "Curar a la patria de la infección subversiva" "psicoanálisis y biopolítica"
- HABA MORALES, J. (2002): "Trabajadores inmigrantes y acción colectiva: una panorámica sobre las relaciones entre inmigrantes y sindicalismo en Europa", *Papers: revista de sociología*. Nº. 66. 2002. Barcelona: Barral.
- JIMÉNEZ, D. (2004): *La era de la fe ciega: Medios de comunicación y producción de alteridad*. Madrid: Caes (Centro de asesoría y estudios sociales). Área de Psicología Social.
- ORDÓÑEZ DEL PINO, M. (2005): "La construcción de una imagen violenta de los africanos" en *Pueblos* nº 18, sept., pp. 28-30.
- RICHARDSON, N. (2002): *Postmodern paletos: immigration, democracy, and globalization in spanish narrative and film, 1950-2000*. London: Associated University Presses.
- RIZO GARCÍA, M. (2001): "Miedo y compasión: dos estrategias de movilización afectiva en el discurso informativo sobre el inmigrante" En *Comunica: Revista de la asociación internacional de jóvenes investigadores en comunicación*, núm.2 marzo 2001.
- RIZO GARCÍA, M. (2001b): El discurso sobre el otro en la televisión: una propuesta de análisis. En *Comunica: Revista de la asociación internacional de jóvenes investigadores en comunicación*, núm.2 marzo 2001.
- SAID, E. W. (1990): *Orientalismo*. Madrid: Libertarias-prodhufi.
- SANTAOLALLA, I. (1999): "Close Encounters: Racial Otherness in Imanol Uribe's Bwana" *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXVI, London, BHS.
- SHOHAT, E. & STAM, R. (2002): *Multiculturalismo, cine y medios de comunicación: crítica del pensamiento eurocéntrico*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- STRAUSS, L. (2000): *Derecho natural e historia*. Barcelona. Círculo de Lectores.
- TODOROV, T. (1991): *Nosotros y los otros*. Madrid. S. XXI.
- VILLAR-HERNÁNDEZ, P. (2002): "El otro: conflictos de identidad en el cine español contemporáneo" En *Working papers in romance languages and literatures*. Vol. 6 (2001-2002). Philadelphia: University of Pennsylvania
- YOUNG, L. (1996): *Fear of the dark: Race, gender and sexuality in the cinema*. London, New York, Routledge